

М. ДИНОРШОЕВ

## ФИЛОСОФСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ИБН-СИНЫ

Ибн-Сина является выдающимся представителем восточного перипатетизма. Его перипатетическая философия изложена в книгах «Исцеление», «Спасение», «Указания и наставления», «Даниш-намэ» и многочисленных трактатах. Как учение она и в области онтологии и в области гносеологии представляет собой систему ряда внутренне взаимосвязанных принципов и положений, призванных объяснить наиболее общие проблемы бытия и познания. Попытаемся изложить и выяснить мировоззренческую сущность принципов философской онтологии Ибн-Сины.

\*\*\*

Исходным принципом философской онтологии Ибн-Сины является учение о необходимосущем и возможносущем, предопределяющее первоначальные установки его мировоззренческой позиции. Согласно этому учению, «необходимосущее — это сущее предположение небытия которого приводит к абсурду... Необходимосущее — суть необходимое, непреложное бытие... Необходимосущее может быть необходимым либо по своей сущности, либо не по своей сущности. Необходимосущее по своей сущности—это сущее, существующее через самого себя».<sup>1</sup> Характеризуя необходимосущее, Ибн-Сина во всех своих сочинениях, где анализируется этот вопрос, подчеркивает, что оно «не входит в какой-либо род, или не находится под каким-либо определением и доказательством, свободно от «сколько?», «как?», «каков?», «где?», «когда?» и движения: оно бесподобно, у него нет соучастника и противника (антипода); оно едино во всех отношениях, ни актуально, ни предположительно, ни в разуме неделимо на части, так как его существо составлено из духовных сущностей...», не является ни телом, ни телесным, а есть чистое добро, чистая истина и чистый разум.<sup>2</sup> По этим параметрам необходимосущее Ибн-Сины совпадает, с одной стороны, с Единым (Добром) Платона и Плотина, с другой — с Перводвигателем Аристотеля, что свидетельствует о единстве принципиальной основы их философии. Оно совпадает и с понятием бога мусульманской религии и теологии. Но совпадение это не может быть доказательством генетического родства философии Ибн-Сины и ислама. Ибо роль бога в системе мироздания ими трактуется и понимается диаметрально противоположно.

Понятие возможносущего определяется так: «Возможносущее — это сущее предположение небытия или бытия которого не приводит к

<sup>1</sup> ابن سینا • النجاة • القاهرة، ۱۳۵۸ھ - ۱۹۳۸ م ص ۲۲۴-۲۲۵؛ مبدأ  
و معاد • تهران ۱۳۳۲، ص ۲.

<sup>2</sup> ابن سینا • النجاة، ص ۲۵۱، مبدأ و معاد، ص ۳۷.

абсурду... Возможно-сущее—это сущее, которое ни с какой стороны, т. е. ни со стороны бытия, ни со стороны небытия, не является необходимым».<sup>3</sup> Но возможно-сущее, по Ибн-Сине, не остается возможно-сущим во всех обстоятельствах. При соответствующих условиях оно может стать и необходимосущим. В этом случае оно будет называться необходимосущим через иное.

Каково же соотношение необходимосущего и возможно-сущего? Необходимосущее всегда и при всех обстоятельствах является необходимосущим и в своем необходимом бытии ни в чем не нуждается. Возможно-сущее не остается в состоянии вечной возможности и даже может переходить в невозможность, если не будет приведено необходимосущим в состояние необходимосущего.<sup>4</sup> Но став необходимосущим через иное, возможно-сущее для поддержания своего бытия (а не повторного воспроизведения) постоянно будет нуждаться в необходимосущем. В этом случае Ибн-Сина исходит из предпосылки, что между необходимосущим и возможно-сущим существует постоянная причинно-следственная связь, а не связь творец — творение. Необходимосущее есть причина, возможно-сущее — ее следствие. Согласно концепции причинности Ибн-Сины, причинно-следственная связь есть необходимая постоянная повторяющаяся связь, при которой следствие постоянно зависит от причины. Таковой же является и связь между необходимосущим и возможно-сущим. Вот его объяснение из «Указаний и наставлений»: «Связь (следствия) с действующим... обусловлена не тем, что ему (т. е. следствию. — М. Д.) предшествует небытие, а тем, что оно не является необходимым само по себе и становится таковым через иное. Этот атрибут присущ следствию всегда, а не только в момент возникновения. В этом заключается основание связи причины и следствия. Стало быть эта связь постоянна. Точно также, если связь с причиной является не всеобщей, а частной, то отсюда не следует, что сущее зависит от своего производителя, только до возникновения, а затем не будет нуждаться в действующем. Напротив, зависимость эта постоянная».<sup>5</sup> С другой стороны, идея постоянной связи необходимосущего и возможно-сущего тесно связана с важнейшим положением детерминизма Ибн-Сины, согласно которому устранение причины ведет к устранению следствия. Поэтому для того, чтобы подготовить почву для доказательства вечности мира, он усиленно подчеркивает постоянную зависимость возможно-сущего от необходимосущего и подвергает резкой критике тех, кто придерживается мнения, что мир нуждается в действующей причине только до своего возникновения. Однако это положение Ибн-Сины не следует рассматривать как критику деизма, к чему ведет весь дух его научно-философской теории, ибо необходимосущее (или бог) в его системе, как убеждают его естественнонаучные изыскания, является перводвигателем, первопричиной, и только.

По каким мотивам Ибн-Сина превращает бога — необходимо-сущего — в первую причину бытия мироздания? Если исходить из изложенной концепции соотношения необходимосущего и возможно-сущего, а также детерминизма Ибн-Сины, то главных мотивов два. Первое, Ибн-Сина далек от идеи самодвижения материи, от понимания мира как *causa sui*. Потому он искал причину, благодаря которой

<sup>3</sup> ابن سينا • النجاة، ص ۲۲۴-۲۲۵، مبدأ و معاد، ص ۲.

<sup>4</sup> ابن سينا • مبدأ و معاد، ص ۳-۴، النجاة، ص ۲۲۵-۲۲۷.

<sup>5</sup> ابن سينا • اشارات و تنبيهات، تهران ۱۳۳۲، ص ۸۲.



мир становится действительным. Такую причину он нашел в боге. Второе, представление о боге как первопричине мира есть следствие концепции детерминизма Ибн-Сины, которая причинно-следственные связи трактовала недостаточно диалектически. В результате мыслитель пришел к идее, что причинно-следственные связи не могут продолжаться бесконечно: должна быть такая верховная причина, которой должны завершаться все причины. Ибн-Сина считал, что такой верховной причиной или причиной причин является необходимосущее — бог.

Дальнейшую свою конкретизацию учение о взаимоотношении необходимосущего и возможносущего нашло в другом принципе философии Ибн-Сины — принципе эманации, восходящем к Плотину, но воспринятом Ибн-Синою как учение Аристотеля, ибо ознакомился он с этим учением по приписываемой Стагириту «Теологии», которая в действительности была одной из частей «Эннеад» Плотина — основоположника неоплатонизма. У Ибн-Сины наиболее обстоятельно принцип эманации излагается в его «Мабда ва Маод» («Исхождение и возвращение»). Как явствует из этого источника, теория эманации в понимании Ибн-Сины есть учение о соотношении бога и природы и призвана ответить на вопрос о том, создан ли мир богом или он существует от века. Ибн-Сина на этот вопрос отвечает следующим образом: единый, бестелесный, извечный, самодовлеющий, абсолютный, необходимосущий бог в силу необходимости быть познанным без всякого опосредствования творит общий разум, который есть самое знание, познающее как самого себя, так и своего творца. Из этого общего разума последовательно эманировались сферы и их души. По Ибн-Сине, на сфере Луны цепь эманации завершилась, «ибо здесь мир простых сущих и линия исхождения закончились и началась линия возвращения».<sup>6</sup> На этой линии восхождения на основе сочетания четырех элементов (огонь, воздух, земля, вода) и совершенствования их смеси постепенно возникают минералы, растения и человек. По мере очищения человек может достичь ступени активного разума, сана пророка и даже ангела.

Как видно, теория эманации Ибн-Сины в своей основе является религиозно-идеалистической и отягощена мистическими и мифологическими домыслами. Идеализм этот выражается в превращении таких духовных сущностей, как бог, разум и душа, в демиургов действительности, в основу сути и движущей силы бытия. Но несмотря на всю свою несостоятельность, эти представления Ибн-Сины имели определенные социально-исторические и гносеологические корни. Во-первых, в них выражено стремление философа не вступать в острое противоречие с господствующей официальной исламско-каламистской доктриной.

Во-вторых, в возникновении и поддержании этих идей немалую роль играла абсолютизация и перенесение целесообразного характера человеческой деятельности на вселенную: наблюдая, что необходимые для жизнедеятельности человека предметы имеют производителя, мыслители прошлого, в том числе Ибн-Сина, по аналогии полагали, что такой актуализатор должен быть и у мира. Тем не менее идеализм Ибн-Сины в решении вопроса о соотношении бога и природы в отличие от других форм идеализма, бытовавших в его эпоху, в частности в отличие от доктрины калама, был объективнее, рациональнее и во многом расходился с ними.

<sup>6</sup> ابن سینا، رساله در حقیقت سلسله موجودات، ۱۰۰ تهر ان ۱۳۳۱ ص ۲۴

1. Ограничивая сферу непосредственного действия бога созданием всеобщего разума, Ибн-Сина по существу отвергает исламско-каламистскую концепцию о постоянном его вмешательстве в дела мир. По образному выражению Э. Ренана, бог у Ибн-Сины, дав толчок появлению мира, представляет перифериям возможность катиться с ним. Ибн-Сина писал: «Ты можешь сказать: из слов твоих вытекает, что двигателем неба является абстрактная разумная сущность. И раньше ты утверждал, что производителем движения является некая-то разумная сущность, а некоторая телесная сила. Ответом тебе будет то, что разумное существо есть Первый двигатель. Вполне допустимо, чтобы причина движения, т. е. ближайший двигатель (движущий), была телесной».<sup>7</sup>

2. Ибн-Сина рассматривает соотношение бога и природы не как соотношение творца и творения, а как взаимодействие причинно-следственных связей. Такая трактовка проблемы приводила к выводу, что мир возник не по воле бога, а в силу необходимости, ибо, согласно детерминизму Ибн-Сины, взаимодействие причины и следствия есть не случайная, а необходимая связь и «все, что происходит по причине, происходит по необходимости».<sup>8</sup>

Причина только в том случае становится действительной, фактической причиной, когда производит какое-либо следствие, в противном случае она остается потенциальной, формальной причиной. Поэтому, чтобы стать актуальной причиной, бог вынужден был создать мир. Последнее суждение, если последовательно продолжить его логику, приводило к заключению, что «действующая причина (т. е. бог — М. Д.) обусловлена необходимостью и не является суверенным производителем».<sup>9</sup> Это было первым решающим ударом по теологии. Поэтому многие философы-каламисты, в частности, Мухаммад Газали, Шахристани, Фахриддин Рози самым серьезным образом ополчились против этого тезиса Ибн-Сины.

3. Как известно, одной из важнейших догм ислама является идея о всемогуществе бога, предполагающая, что он может творить и невозможное. Ибн-Сина во всех своих основных произведениях, в частности в «Указаниях и наставлениях» и книге «Спасение», доказывал, что «у производителя нет никакой (власти) творить невозможное», ибо «над невозможным нет власти».<sup>11</sup> Это второй серьезный удар Ибн-Сины по теологии.

4. Теория эманации Ибн-Сины противоречит креационистскому духу как ислама, так и любой другой религии. В ней заложена мысль об эволюционном характере становления форм бытия как по линии нисхождения ступеней эманации, так и по линии возвращения. Здесь, хотя и в мистической форме, угадан истинный ход развития действительности. Особенно реалистично описывает Ибн-Сина процесс постепенного возникновения мира минералов, процесс перехода из мира минералов к миру растений, из мира растений — к миру животных, а из него — к миру разумных существ.

Мухаммад Газали понял всю опасность теории эманации в изложении Ибн-Сины для ислама и решительно выступил против нее.

<sup>7</sup> ابن سینا . اشارات و تنبيهات ، ص ۲۰۴ .

<sup>8</sup> Ибн-Сина. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957, с. 72.

<sup>9</sup> چهاردهمقاله . تهران ، ۱۳۴۰ ، ص ۱۴۳-۱۴۴ .

<sup>10</sup> ابن سینا . اشارات و تنبيهات ، ص ۱۸۲ .

<sup>11</sup> Там же, с. 184.



его точки зрения, сторонники этой теории, лишив бога качества всемогущества, свободного творчества и всеведущности, «приблизили его состояние к состоянию мертвеца, ничего не знающего о совершающихся в мире событиях».<sup>12</sup>

Важнейшим принципом перипатетической философии Ибн-Сины является учение об изначальности и вечности мира, которое в свете его теории эманации может показаться парадоксальным. Но парадоксального здесь ничего нет, если иметь в виду, что Ибн-Сина был сторонником теории совечности бога и мира. Концепция изначальности и вечности мира не просто постулируется Ибн-Синою, а доказывается целым рядом логических и рациональных аргументов, важнейшими из которых являются следующие:

1. Основой всего является изначальное, вечное необходимосущее. Поэтому мир, получающий бытие от необходимосущего, должен быть изначальным и существовать вечно. Ибо если предположить, что мир начал возникать от изначального и вечного необходимосущего, то станет очевидно, что он раньше не существовал потому, что раньше необходимосущее не было определяющим началом. А теперь он начал возникать потому, что необходимосущее стало определяющим началом. Но необходимосущее без изменения в его сущности не становится определяющим началом. Следовательно, в его сущности произошли изменения. Кем или чем обусловлены эти изменения? И почему он стал определяющим началом только теперь, а не раньше? Если эти изменения обусловлены каким-либо другим необходимосущим, то и у этого необходимосущего должно быть определяющее начало и т. д. до бесконечности. Поэтому логичнее предположить, что мир не возник во времени, а существует изначально и вечно, как и бог, будучи следствием его сущности.

2. Невозможное предшествует возможному не во времени, а в сущности, подобно тому как по природе единица предшествует двойке, причина—следствию, хотя они во времени могут сосуществовать. Если предшествование невозможного возможному означает именно это, то отсюда следует, что они оба должны быть либо изначальными, либо возникшими, ибо невозможно, чтобы одно было изначальным, а другое возникшим. Если Первый (бог) не только по сущности, но и по времени предшествовал таким образом, что он был, а мира и движения не было, то понятие «был» указывает на бытие, которое прошло и которого теперь нет. Стало быть до творения было нечто такое, чего теперь нет. Поэтому до времени и движения было другое время. Стало быть утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, выражающее меру движения, изначальное, то изначальное и движение. Если изначальность движения необходима, то необходима и изначальность движущегося, т. е. мира, материи.<sup>13</sup>

3. Мир вечен потому, что всякое возникающее обладает возможностью бытия до своего возникновения. «Бытие всякого возникающего. — писал Ибн-Сина, — либо возможно до его возникновения, либо невозможно. Невозможное никогда не возникает. А то, возникновение чего возможно, непременно обладает возможностью бытия до своего возникновения».<sup>14</sup> Если предположить, что возможность бытия

<sup>12</sup> أبو حامد محمد الغزالي • تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٤١، ص ١٠٣.

<sup>13</sup> ابن سينا • مبدء أو معاد، ص ٥٠، النجاة، ص ٢٥٩—٢٥٧.

<sup>14</sup> ابن سينا • مبدء أو معاد، ص ٤٧، اشارات و تنبيهات، ص ١٨٤، النجاة، ص ١١٩.

мира имела начало, то отсюда следовало бы, что мир до этого не был возможен и необходимосущий не имел над ним власти. Если бы мир до своего возникновения не обладал возможностью бытия, то он никогда бы не возник. Ибо создатель никак не может создавать того, что является невозможным».<sup>15</sup>

4. «Невозможно, чтобы возникло нечто, чему не предшествовало бы бытие носителя, который есть материя... Отсюда следует, что возможность бытия есть существующая сущность. Всякая существующая сущность же актуальна либо не в субстрате, либо в субстрате. Все, что актуально не в субстрате, обладает особым бытием, не соотносено с субстратом. Возможносущее в действительности же есть то, что соотносено с тем, что обладает возможностью бытия. Стало быть возможносущее не есть субстанция, не находящаяся в субстрате, а есть сущность, существующая в субстрате и ставшая его акциденцией. Возможносущим мы называем способность бытия. Носитель способности бытия же нами называется субстратом, первоматерией, материей и т. д. Итак, всякой возникающей вещи предшествует материя».<sup>16</sup> Резюмируя этот свой довод вечности мира, Ибн-Сина в «Исхождении и возвращении» писал: «Если носителя, который суть материя, не существует, то возникновение чего-либо невозможно».<sup>17</sup>

Эти аргументы показывают, что Ибн-Сина изначальноность и вечность мира обосновывает через доказательство изначальноности и вечности бога, материи, движения, времени и вечной возможности бытия. Если три последних доказательства свидетельствуют о естественнонаучном, материалистическом подходе мыслителя к решению проблемы вечности мира, то первый говорит о том влиянии, которое оказывала религия на умы средневековых ученых и философов. Прав Г. Лей, считающий, что для того, «чтобы опровергнуть своих враждебных науке противников, Авиценна временно становится на их точку зрения и бьет противников их же собственными аргументами. Если бог характеризуется как вечный, то и материя должна быть вечной, если бог всемогущ и совершенен, то и материя с самого начала должна существовать вместе с ним. Поскольку по отношению к богу вечность не оспаривается, а утверждается, то свойство вечности, по крайней мере в той же степени достоверности, следует признать и по отношению к материальному миру».<sup>18</sup>

В связи с признанием Ибн-Синой совечности бога и мира в марксистской историко-философской литературе стало традицией характеризовать философию Ибн-Сины как дуалистическую. Но нам думается, что, несмотря на признание Ибн-Синой совечности бога и мира, его философию нельзя характеризовать как дуалистическую. Она в своей основе, в своем исходном принципе является идеалистической монистической философией по следующим соображениям: 1. Хотя Ибн-Сина и признает совечность бога и мира, тем не менее считает их неравнозначными началами. Бог — это самодовлеющее начало, которое есть и причина самого себя и причина всего остального сущего. Материя же есть только возможносущее начало, которое становится действительным благодаря необходимосущему; 2. Ибн-Сина, считая бога и мир совечными во времени, не допускает их совечность по сущнос-

<sup>15</sup> ابن سينا . اشارات و تنبيهات ، ص ١٨٢

<sup>16</sup> ابن سينا . النجاة ، ص ٣١٩ — ٢٢٠ ، مبدأ و معاد ص ٤٠ — ٤٧

<sup>17</sup> ابن سينا . مبدأ و معاد ، ص ٤٩

<sup>18</sup> Лей Г. Очерк истории средневекового материализма, М., 1962, с. 216—217.



ти — по сущности бог предшествует миру. Эти два обстоятельства свидетельствуют о том, что Ибн-Сина считал бога и мир неравнозначными началами бытия: мир при всей своей вечности зависит от бога. Дуализм же, как известно, есть философское учение, которое признает два равнозначных, равносильных, прямо противоположных начала бытия; 3. Ибн-Сина настоятельно доказывал, что двух необходимо-сущих быть не может.<sup>19</sup> Но идеализм исходного принципа своей философии Ибн-Сина проводит непоследовательно. Как уже указано, поставив творческую деятельность бога в зависимость от необходимости, ограничив ее созданием всеобщей абстрактной души, отрицая всемогущество бога, мыслитель наносил серьезные удары по теологии и направлял свою философию по пути реализма, доходящего при анализе многих вопросов до открытого материализма. Наиболее рельефно материализм Ибн-Сины проявляется в его натурфилософии.

Учение Ибн-Сины об изначальности и вечности мира имело как убежденных сторонников, так и ярых противников. Этот принцип его философии разделяли Омар Хайям, Абу Ахмад ибн-Али, Насириддин Туси и др. Против этого учения как противоречащего исламу рьяно боролись такие философы-мутакаллимы, как Газали, Фахриддин Розини, Тафтазани. Ибн-Таймия и др. В наше время некоторые исследователи истории духовной культуры пытаются причислить Ибн-Сину и этих мыслителей к одной философской школе, затушевывать их борьбу против Авиценны и доказать, что Ибн-Сина отрицал идею изначальности и вечности мира. В этом отношении довольно показательными могут быть попытки иранского ученого Мусы Амида, который без всякого основания утверждает, что «вера в изначальность творца и возникновение мира во времени становится причиной превосходства и даже отличия Ибн-Сины от прелествующих греческих философов, в особенности от Аристотеля. Ибо греческий философ был уверен, что бог и мир — оба изначальны и извечны. Мир пришел в движение благодаря двигателю, который также изначален и действия которого не имеют ни начала, ни конца. Этот взгляд Аристотеля, приводящий к вере в двух изначальных сущих, безусловно, не согласуется с принципами мусульманского верования, основанного на монотеизме, изначальности и извечности сущности Всевышнего и возникновении мира во времени. Этот взгляд в конечном счете приводит к лишению бога атрибута «созидающий из ничего». Поэтому ученые-каламисты и исламские философы, Фараби и Ибн-Сина..., не соглашаясь принять взгляд Аристотеля, в целях решения этого трудного вопроса выступили, согласно принципам и формам доктрины ислама».<sup>20</sup> Этот факт показывает, что современные идеологи ислама в целях доказательства истинности основоположения этого вероучения охотно идут на сознательное искажение истории научно-философской мысли.

К важнейшим принципам философии Ибн-Сины, как и всех перипатетиков, относится и учение о гилеморфизме. На первый взгляд может показаться, что учение о гилеморфизме есть некая схоластическая «проблема», недостойная быть предметом историко-философского исследования. При более внимательном рассмотрении оказывается, что гилеморфизм есть один из античных и средневековых вариантов (1) теорий многообразия явлений и предметов материального мира и

<sup>19</sup> ابن سینا • النجاة، ص ۲۳-۳۵

<sup>20</sup> موسی عمید • مقدمه، ص ۴۳ در کتاب ابن سینا رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موخودات.

(2) учения о структуре материи. Согласно Ибн-Сине, материя есть основа бытия всех без исключения разных процессов, предметов и явлений материального мира. Конкретными элементарными ее формами являются такие простые стихии, как земля, вода, воздух и огонь, из которых составляются все остальные тела.<sup>21</sup> Эти элементы изменчивы и постоянно переходят друг в друга, ибо, несмотря на различие форм, их субстанция одна и та же. Как основа бытия она изначальна и вечна. Ее изначальность подтверждается тем фактом, что всякому возникающему во времени предмету и явлению предшествует материя. Вечность же материи обусловлена ее неуничтожимостью: как бы материя не изменялась, какие бы формы не приняла, она, как субстрат всего действительного, остается и сохраняется. Как подчеркивает Г. Лей, Авиценна доказывал, что если бы конкретная форма бытия сама по себе на основе своей сущности была причиной существования материи, то материя с исчезновением определенной формы, определенного материального состояния была бы уничтожена. С возникновением чего-то нового всякий раз должна была возникнуть и материя, т. е. должен предполагаться непрерывный акт творения.<sup>22</sup> Но поскольку с возникновением чего-то нового всякий раз материя не возникает и непрерывный акт творения абсолютно невозможен, постольку «материя, — подчеркивает Ибн-Сина, — не уничтожается в результате прекращения существования конкретной формы бытия, так как эта форма бытия только отрывается от материи, чтобы уступить место другой конкретной форме бытия».<sup>23</sup> Форма для Ибн-Сины — это специфические особенности тела, обуславливающие конкретные формы бытия — неорганическую, растительную, животную и разумную, человеческую. Исходя именно из такого понимания формы, он определял ее как сущность, благодаря которой тело становится тем, чем оно есть, становится конкретной вещью. Из этих же объяснений Ибн-Сины также следует, что форма не есть общее понятие, как думал Платон, и отчасти Аристотель, не сумевший, несмотря на довольно остроумную критику, полностью преодолеть теорию идей своего учителя.

Аналитико-синтетическому мышлению Ибн-Сины были характерны поиск и установление взаимосвязи и взаимодействия между предметами, процессами, явлениями. Не изменял он этому способу своего мышления и при анализе проблемы соотношения материи и формы. Анализируя различные точки зрения по этому вопросу, он нашел их односторонними и ограниченными и потому попытался обосновать идею о неразрывной связи материи и формы. Ибн-Сина настойчиво подчеркивает единство материи и формы для того, чтобы открыть путь к познанию материи, природы, ибо он уверен, что материя познается именно через конкретные свои формы и акциденции. Аристотель, как известно, не смог полностью преодолеть платоновский отрыв материи от формы. Он допускал единство материи и формы в пределах искусственных предметов — предметов, произведенных людьми, но считал, что в природных вещах материя и форма отделимы. В отличие от него, Ибн-Сина доказывал, что не только в искусственных вещах, но и в природе материя и форма едины. Этот вывод, подчеркивает Г. Лей, делает Авиценну материалистом именно в решении тех проблем, в которых Аристотель отступает к идеализму.

Своей концепцией единства материи и формы Ибн-Сина более

<sup>21</sup> Ибн-Сина. Даниш-намэ, с. 243.

<sup>22</sup> Лей Г. Указ. соч., с. 117.

<sup>23</sup> Там же.



последовательно, чем Аристотель, преодолевает платоновский отрыв материи и формы, платоновский мир идей, что подтверждается и учением таджикского философа о понятии.

Однако учение Ибн-Сины о материи и форме не свободно от идеалистических колебаний, которые выразились, в частности, в утверждении о том, что «дарующий форму», который создает естественные роды, находится вне природы».<sup>24</sup>

В античной и средневековой философии предметом особого обсуждения была проблема строения и структуры материи (тела). Ибн-Сина обсуждал ее во всех основных своих произведениях. В «Даниш-намэ» он указывал, что по этому вопросу сложились три точки зрения:

- 1) тело (материя) не является соединением;
- 2) тело (материя) состоит из частей, которые по своей природе не могут быть делимы ни в воображении, ни в действительности;
- 3) тело есть сочетание материи и телесной формы.<sup>25</sup>

Из изложенного выше видно, что Ибн-Сина был сторонником третьей точки зрения и старался всесторонне ее обосновать. Две первых же теории им решительно отвергались. Особенное внимание он уделил опровержению второй концепции — концепции атомизма во всех ее вариантах. Возникает в связи с этим вопрос, почему Ибн-Сина не разделял атомистическую теорию? Здесь могут быть указаны следующие причины.

1. Ибн-Сина в полном согласии с Аристотелем считал, что тело не есть простое накладывание атомов друг на друга или их смыкание, при котором они остаются неподвижными по отношению друг к другу. Соединение есть возникновение чего-то совершенно нового, в ходе которого первоначальные элементы уничтожаются вовсе и не существуют во вновь образовавшемся теле.<sup>26</sup> Эта позиция глубоко отличалась от концепции Демокрита, согласно которой атомы внутри сложного тела продолжают существовать в их первоначальном виде. Спор перипатетиков и атомистов по этому вопросу продолжался века. И лишь «спустя 2000 лет стала возникать химическая атомистика, которая доказала, что в сложном теле химические составные части продолжают существовать как таковые и не уничтожаются, не исчезают, не сливаются в одно целое, неразложимое в своих частях».<sup>27</sup>

2. В атомистике Демокрита Ибн-Сине не импонировало допущение пустоты в качестве условия и среды движения атомов, приводящей к их сцеплению и смыканию. Он считал, что пустоты не существуют и в пустоте (если предположить ее наличие) не бывает движения.<sup>28</sup>

Против концепции пустоты Ибн-Сина выдвигал и серьезные гносеологические доводы. В «Исцелении» он писал: «Некоторые рассматривали среду как определенное препятствие, говоря, что, чем разреженнее среда, тем больше можно обнаруживать, так что если бы ее не было, а была бы совершенная пустота, обнаружение было бы полным и тогда не было бы необходимости в том, чтобы вещь была больше, чем она представляется, дабы можно было разглядеть муравья на

<sup>24</sup> ابن سینا . فن سما ع طبیعی تهران ۱۳۳۷، ص ۹۴

<sup>25</sup> Ибн-Сина. Даниш-намэ, с. 145.

<sup>26</sup> Там же, с. 146—150.

<sup>27</sup> Кедров Б. М. Античная натурфилософия о началах и элементах природы. — В кн.: История античной диалектики. М., 1972, с. 57, 58.

<sup>28</sup> Ибн-Сина. Даниш-намэ, с. 238, 240.

небе. Это несостоятельное рассуждение. Ведь из того, что среда называется более разряженной, вовсе не следует, что она является более отсутствующей, ибо разряженность не ведет к отсутствию тела. Что касается пустоты, то это, по их мнению, и есть отсутствие тела. В действительности же, если бы пустота существовала, то между отделенными друг от друга чувственно воспринимаемыми и воспринимаемыми не было бы никакого стыка, одно не действовало бы на другое и не испытывало бы его действия».<sup>29</sup>

3. Атомизм Демокрита был отягощен значительной дозой механистичности: он не допускал идею качественного превращения атомов и видов материи друг в друга. Авиценна же был полон уверенности в непрерывном качественном и количественном превращении стихий друг в друга.<sup>30</sup>

4. Как известно, атомизм во времена Авиценны был воспринят и приспособлен каламистами к нуждам и запросам калама. Каламисты доказывали, что атомы суть не материальные, а идеальные сущности, постоянно погибающие и сызнова создающиеся богом. Другими словами, философы-мутакаллимы на основе извращенной ими теории атомизма доказывали сотворенность мира и его тленность, противопоставляли свой идеалистический атомизм основоположениям перипатетической философии об изначальности и вечности мира и его атрибутов, неумирующей и неразрушимости материи. Тафтазони — один из поздних мутакаллимов писал: «Если спросят: «имеет ли учение об атомах какое-либо значение», — то следует ответить: «да, имеет; с принятием (учения об) атомах можно устранить такие многочисленные нелепости философов, как теория существования некоей первоматерии и видовой формы, как вера в извечность мира, отрицание телесного воскрешения, вечность движения сфер и др.».<sup>31</sup> По всей вероятности, Ибн-Сина отождествил каламистскую разновидность атомизма с античным атомизмом и потому не принял его.

5. Восприятию Ибн-Синою атомизма во многом, по всей вероятности, препятствовал и абсолютный детерминизм Демокрита, не признающий случайностей. Ибн-Сина писал: «Одна из концепций состоит в том, что признает случайность абсурдной и утверждает, что каждая вещь имеет определенную причину и не нуждается в случайных причинах. Но этот довод не приводит к желаемому выводу, ибо неправильно говорить: поскольку каждая вещь имеет причину, постольку нет случайности. Ибо, если причина, обуславливающая вещь, не постоянна или же не часто повторяющаяся, то она суть случайность».<sup>32</sup> Основу этой ошибки Ибн-Сина видит в отождествлении необходимости и случайности.<sup>33</sup>

В сочинениях Ибн-Сины подробно анализируется проблема атрибутов материи — проблема движения, пространства, времени. Остановимся лишь на самых существенных положениях мыслителя по этой проблеме.

<sup>29</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 268. Далее: Избранные произведения...

<sup>30</sup> Ибн-Сина. Даниш-намэ, с. 249—250.

<sup>31</sup> حسان طبري • برخی بررسیها دربارهٔ جهانبینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران • نشریات حزب توده ۱۳۴۸، ص—۲۰۹.

<sup>32</sup> ابن سینا • فن سماع طبیعی، ص—۸۷.

<sup>33</sup> Там же, с. 89.



1. Ибн-Сина более последовательно, чем Аристотель, обосновывает идею об объективном характере движения пространства и времени. Как известно, Стагирит, стремясь обосновать объективный характер пространства и его связь с материей, считал, что место (пространство) есть граница объемлющего тела. Но, с другой стороны, он доказывал, что пространство суть специфическая, с телом не связанная реальность.<sup>34</sup> Ошибочность позиции, согласно которой пространство есть абстрактная, нетелесная протяженность, состоит, по Ибн-Сине, в том, что ее сторонники противопоставляют пространственную протяженность телесной протяженности, в то время как природа пространственной и телесной протяженности одна и та же. По Ибн-Сине, существование лишеной протяженности тела немыслимо. Поэтому немыслима и нетелесная протяженность, основывающаяся на одном лишь воображении.<sup>35</sup>

Объективное существование времени же Ибн-Сина выводит из объективного бытия движения и изменчивости тел, имеющих как предшествующее, так и последующее состояние. Именно предшествующее и последующее состояние тел и отрезков движения и есть, по Авиценне, материальная причина материального времени.<sup>36</sup> Доказывая объективное существование времени, Ибн-Сина помимо преодоления субъективных концепций времени устранил одну из серьезных непоследовательностей Аристотеля — «Александра Македонского греческой философии» (К. Маркс). Как известно, Аристотель уделил особое внимание доказательству объективности времени, его безусловному существованию и текучести, не смог выдержать эту линию до конца, ибо сомневался, «будет ли в отсутствии души существовать время или нет. Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время».<sup>37</sup> Ибн-Сина был убежден, что существование времени, движения и всех прочих явлений зависит от движения небесной сферы, которая есть материальное тело, хотя очень изящное. Учение Ибн-Сины об объективном, материальном характере движения, пространства и времени глубоко противоречило субъективистской концепции мусульманских мутакаллимов (схоластов), согласно представлениям которых материя, движение, пространство и время — чистые конструкции ума, не имеющие под собой никакой объективной, реальной, материальной основы. Эта концепция наиболее рельефно представлена в трудах М. Газали.

2. Ибн-Сина во всех основных своих сочинениях доказывал неразрывную связь движения, пространства и времени с материей и между собой. Связь материи с движением, временем и пространством четко зафиксирована в идее о том, что движение, время, пространство суть **сущностные свойства материи**, которые в отличие от прибавочных, второстепенных свойств (например, черноты, белизны, твердости, мягкости...) от своего субстрата не отделимы. Это означает, что Ибн-Сина вплотную подошел к идее о том, что движение, пространство и время **суть атрибуты материи**. Связь движения, пространства и времени зафиксирована и в определении этих категорий: **движение** — постепенное **изменение** некоего **состояния** тела (скачки Ибн-Сина не относил к категории движения); **пространство** — граница **объемлющего тела**;

<sup>34</sup> См.: Александров Г. Ф. Учение Аристотеля о категориях бытия. — В кн.: Аристотель. Категории. М., 1939, с. 28.

<sup>35</sup> ابن سينا . فن سما ع طبعی ، ص ۱۵۹-۱۵۳

<sup>36</sup> Там же, с. 204.

<sup>37</sup> Аристотель. Физика. Изд. 2, М., 1937, с. 223.

**время** — количество движения **тела**, порядок следования и смены явлений. Взаимосвязь же этих атрибутов материи Ибн-Сина видел в том, что перемещение тел в пространстве и изменение их состояния совершаются через движение, в свою очередь, пространство есть **материальная причина** движения, а время — его мера; время без движения не имеет объективного, самостоятельного бытия. Доказывая взаимосвязь материи и его атрибутов, Ибн-Сина предвосхитил позднейшие открытия науки и превзошел более поздних мыслителей, Ньютона в том числе, считающих движение, пространство и время абсолютными.

3. Обоснование изначальности и вечности движения, пространства и времени является главным лейтмотивом всей философской онтологии Ибн-Сины. При обосновании этой идеи он прежде всего апеллирует к изложенным выше доказательствам изначальности и вечности мира. И это логично. Ведь движение, пространство и время, с его точки зрения, суть сущностные акциденции мира, материи. К этим доводам при обсуждении проблемы извечности времени он добавил: «Если время имеет предел, т. е. имеет начало в прошлом и конец в будущем, то это прошлое должно иметь предшествование, а это будущее — последование».<sup>38</sup>

При анализе проблемы движения, пространства и времени Ибн-Сина высказал ряд новых идей. Одна из них признание существования движения в категории положения, чего не признавал Аристотель. Вторая — обоснование инерции как принципа движения. «Знай, — писал он в «Указаниях и наставлениях», — что телу во время движения присуще такое свойство, которое называется инерцией. Инерция по отношению к природе вещи, являющейся источником движения, походит на навык. То, что называется инерцией, когда тело движется, может быть обнаружено чувствами, если появится препятствие, задерживающее его движение. Препятствие не может остановить тело от движения, если инерция не слабее препятствия движения. Инерция может быть присуща телу либо благодаря его собственной природе, либо благодаря воздействию иного (тела)... Природная инерция тела близка к тому, что обусловлено его природой. И когда тело находится на своем (естественном) месте, в нем нет инерции двигаться с этого места, ибо тело естественным образом стремится к естественному месту, а не отклоняется от него. Когда естественная инерция тела сильнее, то оно не приемлет принудительную инерцию. А когда тело движется принудительным образом, то оно слабее того тела, чья инерция сильнее. Тело, которое ни потенциально, ни актуально не обладает инерцией, не может совершать принудительного движения».<sup>39</sup> В Европе эти идеи были сформулированы лишь в начале XVII в. Галилеем.

Третьей важной идеей мыслителя относительно пространственного движения было доказательство зависимости скорости от сопротивления других тел и удельного веса самого тела. Критикуя взгляды некоторых ученых относительно принудительного движения, он указывал, что, согласно их воззрениям, «все, что меньше, должно двигаться быстрее, а все, что больше, — медленнее. Но действительность противоположна этому».<sup>40</sup> Этот важный тезис в известных нам трудах мыслителя развит и разъяснен недостаточно.

<sup>38</sup> ابن سینا . فن سماع طبیعی، ص ۲۹۷.

<sup>39</sup> ابن سینا . اشارات و تنبیہات، ص ۱۱۸.

<sup>40</sup> ابن سینا . طبیعیات دانشنامه . تهران ۱۳۳۱ ص ۱۲.



Для объяснения жизненных, психических и разумных процессов Ибн-Сина вводит в свою философскую систему учение о душе и теле. Учение это многоаспектно. Изложим лишь один его аспект — психоматематический, трактующий проблему соотношения духовного и материального (психического и физического).

Душа, по аристотелевской традиции, определяется Ибн-Синою как интелухия, как оживотворяющее тело начало и под влиянием наблюдения того факта, что различные роды живых существ в своих жизненных проявлениях качественно отличаются друг от друга, разделяясь на три вида — растительную, животную и разумную. Растительная и животная души, по Ибн-Сине, материальны, зависят от тела и гибнут вместе с его гибелью.<sup>41</sup> В этом случае Ибн-Сина направляет свое учение о душе по линии материализма. В отличие от растительной и животной души разумная душа есть нечто нематериальное, идеальное.

Основные доводы, выдвинутые в обоснование этой идеи, заключаются в следующем: 1. Умопостигаемый образ неделим и не пребывает неделимой части какой-то величины. Поэтому субстратом предметов разумного восприятия должна быть субстанция, которая не подвергается тлению и сама не есть ни тело, ни телесная сила. 2. Возникающий в разуме умопостигаемый образ не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать и которое можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-нибудь подобному действию. Поэтому он не может быть чем-то телесным. Это значит, что он не телесен и его субстрат. 3. Предполагаемые предметы разумного восприятия, в актуальном последовательном познании которых заключается действие разумной силы, потенциально бесконечны. Нечто телесное и делимое не может охватить эти бесконечные предметы разумного восприятия. Поэтому субстратом бесконечных умопостигаемых тел являются нетелесная и не находящаяся в теле сила.<sup>42</sup> В познании разумной души как чего-то идеального и нетелесного нет ничего идеалистического, ибо мышление и разумное познание в известном смысле (т. е. как отражение действительности, что признавал Ибн-Сина) действительно характеризуется этими качествами.

Но идеализм в суждениях Ибн-Сины начинает брать верх, во-первых, тогда, когда мыслитель пытается трактовать разумную душу как удовлетворяющую субстанцию, не связанную с телом и не мыслящую посредством телесного органа. В этом случае он вступает в противоречие с достижениями своих естественнонаучных, в частности медицинских изысканий, в рамках которых он по существу признавал связь мышления, разума с телом и считал, что органом мышления является мозг. Достижением его медицинских изысканий также противостоит утверждение о том, что разумная деятельность при болезнях и старости не расстраивается. Все это свидетельствует о глубоких противоречиях между философской и естественнонаучной позициями Ибн-Сины в решении этого вопроса. Раньше я склонен был объяснять идеалистическую трактовку этого вопроса недостатком естественнонаучных фактов.<sup>43</sup> Но изучение медицинских трудов Ибн-Сины и его последователей привело меня к убеждению, что философский идеализм Ибн-Сины в решении проблемы разумной души обусловлен не столько недостаточностью естественнонаучных данных, сколько разрывом между его естественнонаучной и философской позициями. Немаловажную

<sup>41</sup> Избранные произведения..., с. 250.

<sup>42</sup> См.: Избранные произведения..., с. 239, 243.

<sup>43</sup> Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968.

роль в идеалистическом решении вопроса наверняка сыграла и господствующая религиозная идеология, которая была осью всей культурной жизни средневековья. Во-вторых, идеализм в учении Ибн-Сины о душе ясно проявляется в его утверждении о том, что тело не является ни материальной, ни целевой, ни формальной причиной возникновения души.<sup>44</sup> Этим и объясняется тот факт, что говорящая душа, по Ибн-Сине, «после гибели тела не погибает, а продолжает существовать вечно».<sup>45</sup>

Во многих религиозных и идеалистических доктринах идея вечности разумной души служила теоретическим основанием метемпсихоза и обоснованием догмы о телесном наказании и воздаянии счастья и несчастья, доказательством телесного воскрешения. Ибн-Сина, несмотря на признание вечности разумной души, не разделял ни доктрину метемпсихоза, ни догму о телесном воздаянии, наказании и воскрешении. Этого было достаточно, чтобы впоследствии Газали обвинил Ибн-Сину в вероотступничестве, указав, что его идеи об отрицании телесного воздаяния, наказания и воскрешения безбожным образом противоречат шариату и подобного до сих пор не утверждал ни один мусульманин.

Философская онтология Ибн-Сины завершается изложением проблем человека и пророчества, которые в античной философии по ряду причин еще не были предметом специального (особенно, проблем пророчества) исследования. Оставив анализ взглядов Ибн-Сины на эти проблемы на будущее, подведем итоги анализу его философской онтологии.

1. Исходные принципы философской онтологии Ибн-Сины — учение о необходимом и теории эманации — по своей мировоззренческой сущности являются идеалистическими. Но идеализм Ибн-Сины по сравнению с другими формами идеализма, имевшими хождение в его эпоху — объективнее, общее, рациональнее, что выразилось в отрицании религиозных догм о всемогуществе и суверенности бога, о постоянном и непосредственном вмешательстве в дела мира. За пределами этих двух принципов своей онтологии Ибн-Сина склоняется к материализму (за редкими колебаниями), о чем свидетельствует его учение об извечности мира и его атрибутов, о неуничтожаемости и неразрушаемости материи. Материализм Ибн-Сины в наиболее открытой форме проявляется в его натурфилософии.

2. Философская онтология Ибн-Сины показывает, что он в своих философских рассуждениях исходит главным образом из учения Аристотеля. Однако он не простой комментатор Аристотеля, не эпигоны, как думают некоторые буржуазные исследователи, а вполне оригинальный мыслитель. Ибн-Сина более последовательно, чем Аристотель, решил проблему взаимодействия материи и формы, доказал существование движения в категории «положение», устранил субъективистскую непоследовательность своего учителя при обосновании объективного характера пространства и времени, выдвинул идеи об инерции как принципе движения, о зависимости скорости движения от массы тела и сопротивления других предметов, о времени как порядке смены явлений, чем предвосхитил более поздние открытия науки и философии. Он в связи с новой общественной и идеологической ситуацией

<sup>44</sup> Избранные произведения..., с. 252.

<sup>45</sup> ابن سینا . طبیعیات دانشنامه . ص ۱۲۲ — ۱۲۲ ، روانشناسی . ص ۲۴۴ — ۲۳۰ : ۷۲۳۰ — ۲۱۹ .



они обстоятельно обсудил проблему вечности мира и его атрибутов, нанося серьезные удары по теологии.

3. Анализ философской онтологии Ибн-Сины показывает, что влияние Платона и неоплатонизма на него, вопреки утверждениям некоторых исследователей, всего меньше. В его трудах мы не находим признания главных принципов философии основоположника европейского идеализма<sup>46</sup> — учения о мире идей и мире теней, теории анамнезиса, метемпсихоза и др. Ибн-Сина не разделяет и пифагорейско-платоновский «математический идеализм».

---

<sup>46</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18, с. 131.